

O SUVERENOSTI DRUŽBENIH VED

Skoraj sočasno z imperativom multi- in interdisciplinarnosti družbenih ved, se je, samo navidezno paradokсно, začelo tudi njihovo ponovno samo-spraševanje — vsekakor pa je prav vprašanje epistemološkega statusa, avtohtonosti položaja, avtonomnosti mesta in determiniranosti vloge posamične družbene vede vsaj od šestdesetih let sem zopet eno močno obravnavanih vprašanj v teoriji družbenih ved. Mnoge antologije, od učbeniške do akademske, izvedenske ravni¹ znova ugotavljajo, da imajo družbene vede — za razliko od vseh drugih ved — že od vsega začetka težave s samoopredelitvijo, da se s tem do današnjega otepaajo in se potem bolj ali manj složno ujamejo v ugotovitvi, da »ni enotnosti družbenih ved« — obstajajo samo v enotnosti, ki jim je pragmatično dana nasproti, na primer, eksaktnim vedam. Različne raziskovalne metode in teoretski pristopi prispevajo, bogatijo, osvetljujejo vede med seboj, a razkrivajo s tem tudi njihovo, včasih prav presenetljivo neenakost v razvoju, tako v smislu priznavanja njihove epistemološke trdnosti, kot njihove priznane vloge, največkrat označene kot utilitarne.

Glede na nacionalno družboslovno in humanistično tradicijo,² glede na dominantno vlogo in »imperialistično« veljavo posamezne vede v določenem času in prostoru (kar je odvisno tako od tradicije in epistemološke uveljavljenosti neke vede kot od družbenih dogajanj) torej ni enoznačne opredelitve polja družbenih in humanističnih ved, vendar pa je tako rekoč vedno obvezno nekaj preliminarne opozoril: namreč floskula o družbenih vedah »v ožjem« in »širšem« smislu in taksativno naštevanje po disciplinah (ki pa vse priznavajo, da je *epistemološko in filozofsko spraševanje pristno in celo privilegirano v vseh področjih*, s skorajda predpisanim omenjanjem družbenih ved kot »stičišče«,

¹ Navajam le nekatere novejšje: J.-C. Passeron, »Histoire et sociologie; identité sociale et identité logique d'une discipline«, *Actes du colloques »Histoire et Sociologie«*, Ed. du CNRS, Paris 1986; F. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1974; P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1971; P. Burke, *Sociology and History*, London 1980; A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London 1979; pa še vsi drugi sedanji klasiki: Aron, Boudon, Bourdieu, Momigliano, Habermas, Luhman, celo L. Goldmann, pa seveda C. Lévi-Strauss, Foucault, Lyotard in »zgodovinski klasiki«.

² »Družbene vede« uporabljamo tu kot so v veljavi na ljubljanski Filozofski fakulteti. Ta opomba je sicer banalna, vendar potrebna zato, ker obseg disciplin, ki jih ta sintagma zajema ne sovпада niti s tistimi, ki mu ga daje Raziskovalna skupnost Slovenije, niti nekatere druge jugoslovanske univerze. Ker se bo razmišljanje o razmerjih znotraj družbenih (in ponekod humanističnih) ved nadaljevalo, bomo na različnost pojmovanja obsega in področja dela še opozorili.

»mesta prepletanja«, medprostorov,³ čeprav v zadnjem času vse bolj priznavajo tudi digniteto posamezne vede in plodnost njenih avtentičnih postopkov; morda je drzno, vendar se zdi, da se potihoma in boječe vtihotaplja sum v brezprizivno veljavo »multidisciplinarnega pristopa«, ker se je z njim pogosto prefinjeno in posodobljeno prikrivalo starožitne težnje vseh družbenih ved po sistemu, globalnosti, totaliteti, homogenizaciji, sintezi, univerzalnosti in kar je še takšnih, zmeraj uporabnih univerzalij.

Minimum epistemološkega konsenza, ki bi omogočil takšno razvrstitev, kjer bi se vsaka veda uskladila z drugo glede svojega statusa, še nikakor ni dosežen: raziskovalni dispozitiv, ki postane »imperializem« ene stroke, se nenehno spreminja — od obdobja do obdobja, od kraja do kraja. V Franciji je zaradi comtovske dediščine in durkheimovskega prestiža postala sociologija ime za projekt komparativne integracije raziskovanj človeške družbe; v anglosaksonskih prostorih je bila nekakšen pododdelek socialne antropologije, medtem ko se je kot specializirana veda v Franciji pojavila etnologija, zakaj — po dokazovanju Durkheima, Maussa in Simianda — je bila sociologija kraljica vseh družbenih ved. E. Durkheim sicer šteje (l. 1903) zgodovino za bistveno, vendar meni, »da zgodovina ne more postati znanost, dokler se ne dvigne nad individualno, res pa je, da tedaj postane veja sociologije« — žalitev, za katero so se maščevali mnogi zgodovinarji, tudi tisti, ki so ga sicer šteli med svoje učitelje in vire.

Družbene vede so dolgo gojile nostalgične spomine na »urejeno« znanje, nomološko védenje, ki da je nudilo večjo oporo kot pznežje improviziranje teoretikov družbe in razvoja. Takšno oporno točko so iskale družbene vede v eksperimentalni psihologiji, v demografiji, najpogosteje v ekonomiji (ki je veljala za paradnega konja transdisciplinarnosti marksizma) tudi v psihoanalizi, ki pa ni vsilila svojega pomenskega absolutizma.

V začetku je bila torej politična ekonomija — od srede do konca 18. stol. je bil v njej zametek tistega, kar so pozneje postale družbene vede. Sociologija je prišla mnogo pozneje in se je pravzaprav trudila dokazovati, da vsega ni mogoče, celo, da se ne sme vse reducirati na trg, da družba ni vsota posameznikov in da le-ti ne morejo drugače kot da se vpišejo v neko skupno kolektivno zavest. Homo oeconomicus so sledili homo sociologicus (Raymond Boudon), homo strategicus (Michel Crozier), homo politicus (Pierre Bourdieu) itd.; v tem zadnjem primeru pa gre pravzaprav za upanje sociologije, da bo dosegla nekakšno posplošeno politično ekonomijo. Ekonomska zgodovina, kakršna je postala že legenda analovske šole, je sprejela predpostavke, ki so poslej postale skupne ekonomistom in sociologom, in je, kolikor daleč mogoče v času in prostoru, odkrivala sledi popolnega ali skoraj popolnega trga. Antropologija je dolgo časa pravzaprav nudila skupaj s sociologijo funkcionalistični eksplikativni model, ki je v bistvu transpiriral ekonomski utilitarizem. Tako se nastop lévi-straussovskega strukturalizma pokaže kot intelektualistično očiščenje funkcionalizma: miti, običaji ali verovanja zdaj niso več pojasnjeni z njihovo materialno ali družbeno funkcijo, ampak z določeno abstraktno intelektualno uporabnostjo.

Vendar pa sociološki in historični/historiografski pristop ostajata epistemološka stebra kompleksnega dispozitiva družbenih ved, kajti naj se tudi piše konec 20. stol., velja pač Maussova, da imajo opraviti s »totalnim družbenim

³ Posebej imenovani »medprostori«, stičišča ali pluridisciplinarna polja so: urbanizem, estetika, umetnostna zgodovina, tehnična kultura, komunikacijske vede itn.

dejstvom«. V svojih veličastnih letih, npr. v durkheimovski eri, je bila sociologija referenčna točka in mesto interdisciplinarnega prepleta skoraj vseh družbenih ved, pozneje, od pojava *Analov* naprej pa je zgodovina — sicer z različnim uspehom in vplivom — razširila historično raziskovanje na vsa antropološka razsežja in je zbrala na križiščih preteklosti vse specializirane zgodovine. Mesto vede na presečišču je vedno mesto neprijetnosti. Blišč in beda sociologije je, da je bila včasih visoko mesto, ki so ga dobrohotno obiskovale vse družbene vede, včasih pa prepisno mesto, skozi katerega so se sprehajale vsakokratne mode. Paradokсна usoda zgodovine, ki se že od vedno tudi sama definira z dvojnostjo svojega pomenjanja, je v tem, da je s svojimi večno visoko zastavljenimi cilji postala epistemološko nerazdružljiva z antropologijo in sociologijo; obnovila se je tako, da je mnogo posojala drugim vedam, ne da bi ji le-te vselej to povrnile, ker vse prepogosto podcenjujejo namreč prav historično razsežnost svojega predmeta: Fernand Braudel temu pravi, da je »zgodovina široko odprta različnim humanističnim vedam, toda očiten poraz je, da je odtok slab v humanistične vede.«

Različne, včasih nasprotujoče si šole in smeri znotraj »historiografije« se odločneje spopadejo in bolj razkrijejo, kadar si prizadevajo opredeliti se, »diferencirati« od drugih družbenih ved. Vendar sklenejo zavezništvo, kadar je treba razmejiti področje do sorodnih ved; na tej točki se nadjejo sicer medsebojno nezaupljive smeri, ki pa jim je skupno odklanjanje pretekle historiografije, pozitivistične, empirične, ki zahtevajo... »nastanek zgodovine«. In vendar mnogi znanstveniki pripisujejo spremenjeno mesto (in »znanstvenost«) historiografije prav razvoju drugih družbenih in humanističnih ved, tudi zato, ker so prav te pogosto zastavile vprašanje o odgovornosti ne samo za zgodovino ampak za zgodovinopisje, za stališča, nauke, analize.

Kar precej razširjeno je tudi mnenje, da gre potrebo po novi in ponovni opredelitvi razmerij med zgodovino in družbenimi vedami pripisati novim področjem, novim »predmetom« raziskovanja, ki jih je zgodovina pritegnila v svojo domeno; bolj ali manj prikrito menijo predstavniki drugih ved, da jim je vzela nekaj tradicionalno in samoumevno njihovega: denimo predvsem področje proučevanja »vsakdanjega« in »imaginarnega«. Verjetno je primerneje in bližje možnosti kakšnega rezultata, če se z vprašanjem o korektnosti tega mnenja in o tem, koliko sta v resnici »vsakdanjost« in »imaginarnost« (ali simbolna praksa) iznajdba novejših družbenih ved, ukvarjamo v okviru enega samega izvzetega razmerja, namreč med sociologijo in zgodovino.

Pravijo — in verjeti je — da je vsak dan več ljudi, ki delijo nauke o tem, kako pisati zgodovino (ali gre to vštric z naraščajočim številom tistih, ki menijo, da vedo, kako jo delati?), ugotavljajo pa tudi, da zato rezultati v zgodovinopisju ne presegajo ambicij tega rastočega števila vedežev. S tem prispevkom ne nameravam še povečati njihovih vrst; zastavljamo (si) le vprašanje, kako se piše zgodovina dandanašnji glede na definiranje predmeta proučevanja in to v razmerju do drugih družbenih ved. Še tako omejeno razmišljanje je brž v pasti naivnosti in tudi neplodnosti, saj prva umestna pripomba ne gre toliko na račun mnenja, da je razmerje med zgodovino in drugimi družbenimi (tudi humanističnimi) vedami že razčiščeno (ker pač ni), zastavlja se vedno znova — in ni neaktualno — zaradi širitve predmeta raziskave praktično vseh ved, novih metodologij, novih znanstvenih statusov oz. doseženih ravni itd. Izkušnja zadnjega pol stoletja, zlasti pa zadnjih tridesetih let kaže, da so bili razmeroma kratkega veka poskusi, ki so hoteli revolucionirati in ovirati historiografijo

take, da bi jo karseda poistovetili s čim drugim; podobno usodo utegne doživeti sedanji modni kritik — metazgodovina — ki na evropski celini nastopa bolj v plašču narativnosti v historiografiji. (Vprašanju bi kazalo posvetiti več pozornosti, kot na tem mestu zmoremo. Vendar pa: »Zgodovinar mora pojme in hipoteze družbenih ved narativno uporabiti — izposoja je torej problematična. Če bi zgodovinar opustil narativni referenčni sistem, bi opustil vlogo pisca zgodovine.«)⁴

Če hočemo zastaviti vprašanje o tem, kaj se godi in se je v zadnjem času dogajalo z razmerjem med družbenimi vedami, nam je tvorno izhodišče lahko vrnitev k izvirom, k Durkheimu, M. Maussu, G. Tardu, ki so bili bogati vir tudi drugemu prelomnemu pojavu razmerja med vedami, pojavu, ki nas tu zanima, namreč nove zgodovine.

Durkheim je v 80-letih prišel dokončno iz pozabe, tudi po zaslugi Habermasove stalne težnje po sistemu, saj je svoje analize M. Webra, Lukácsa, Horkheimerja, Adorna, Meadove in Durkheima, Parsona in Marxa pisal kot »zgodovino teorij, napisano v sistematično perspektivi«. Kakor je sicer *nova zgodovina* nujno morala Durkheima doživeti kot veliko predogmatičnega v pojasnjevanju družbenih dejstev, pa mu je morala priznati, da je uspel iz »socialnega« narediti predmet znanosti, saj je bila sicer sociološka problematika pretežno v tem, da so družbene in politične probleme obravnavali v duhu »sistema«, kar so našli pri Comtu in Spencerju, ali pa so iz akademske in sicer varno etablirane filozofije uvajali »duh sistema« v posebne filozofije, zlasti v politično in družbeno.

Na sledi priljubljenega M. Maussa je v okviru tistega, kar je najbolj varno imenovati historična antropologija, najti tako rekoč vse znanstvene postopke historične sociologije in šole nove zgodovine. Prav durkheimovska in maussovskazna izhodišča pomenijo napoved historično socioloških analiz in, če dodamo ugotovitev, ki jo je Deleuze zapisal o G. Tardu, namreč »Tarde je izumitelj mikrosociologije, ki ji da širino in domet in vnaprej napove nesporazume, katerih žrtev bo postala«⁵ in se zavedamo, da so sanje o dovršeni, popolni družbeni vedi, po sistemu, zares zgolj otroška bolezen sociologije, potem lahko sem umestimo »epistemološki rez«, ki je v veliki meri pogojil to, kar se je uveljavilo kot »nova zgodovina« (zlasti Analov) in kot to, kar Habermas označuje kot sociologiziranje zgodovine (in s tem zmanjšuje napetosti med vedama).

Na durkheimovski in maussovski izziv iz začetka stoletja je odgovorila šola Analov, ki tega izziva ni zatajevala tudi kot vira svojega namena: v l. 1929 se Anali napovejo s podnaslovom: Ekonomije, družbe, civilizacije, torej kot nedvoumen poskus približevanja drugim vedam. Odslej gre ne samo za vpliv, ampak za soudeležbo vseh (treh) generacij »Analovcev« pri preobrazanju in prenovi družbenih oz. humanističnih ved, znotraj njih pa za pojav historičnomaterialistične epistemologije in teorije ideologij, mentalitet, simbolnega, mitskega, imaginarnega. V začetku teh zadnjih petdesetih let je bilo vsakemu »mislecu« treba pripisati (že po tradiciji) določen »svetovni nazor« (ponekod imenovan metafizika; pred dvajsetimi leti je bila takšen obvezni referent ideologija (ponekod »spontana filozofija«), potem je za obvezni recept obveljalo vse, kar se je lahko sklicevalo na »epistemološki rez«: že v *Arheologiji vedenja*

⁴ J. Habermas (zbornik), »Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus« v: *Geschichte und Evolution*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1982, str. 200–285. — V pripravi je prevod dela o narativnosti: »Teorija zgodovinskega« (zbornik tujih avtorjev), Krt, Ljubljana

⁵ *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, str. 267 passim.

je M. Foucault pozdravljaval epistemološki rez, ki so ga povzročili Anali v zgodovino: na durkheimovski izziv iz začetka stoletja je analovska šola namreč odgovorila z razkrojem treh idolov t. i. historizirajoče zgodovine: biografijo, dogodkovnostjo, plitiko. Zdelo se je, da je »vse« pripravljeno za uspeh sociologije, a prodor so izvedli analovski zgodovinarji, L. Febvre se je spustil v tekmovalno pustolovščino v imenu prve generacije analovcev zoper durkheimovsko sociologijo, ki je, tedaj — pred letom 1950 — veljala za najhujšega tekmeca zgodovini v boju za hegemonijo v družbenih vedah. Čeprav so velika imena francoske sociologije med vojno sicer zašla (npr. C. Bouglé, M. Mauss, M. Halbwachs) pa je G. Gurwitsch l. 1942 v New Yorku ustanovil Inštitut za sociologijo s ciljem, ki je bil analovskemu nevarno blizu: uresničiti soočenje različnih družbenih ved, tokrat z nedvoumno prevlado sociologije. (Zgodnejši poskus ustanovitve družboslovnega inštituta, namreč predlog M. Maussa iz l. 1929 o Inštitutu za družbene vede pri pariški univerzi, je sicer propadel, toda bil je dovolj, da se je zastavilo vprašanje možnosti, da institucionalno vodstvo družbenih ved preide v roke sociologov). Te družbene vede v vzponu slabo prenašajo dominacijo tradicionalno legitimnih ved: sociologija se kar naprej osvobaja (filozofije, psihologije), zgodovina pa mora dokazovati svoje prvo, vodilno mesto — nenadoma še zato, ker C. Lévi-Strauss naperi ost svoje opredelitve strukture zoper zgodovinarje, ki da ostajajo na ravni empiričnega, opazovalnega, ne zmorejo pa da se dvigniti do modela in zato ne prodreti v globino družbene strukture. Razsvetljevalno poslanstvo na tem mestu lahko odigra etnologija: obe vedi imata isti proučevalni predmet (»drugo«), iste cilje, celo isto metodo — razloček je med empirično znanostjo in med konceptualnim raziskovanjem.⁶ Vendar pojmovanje strukture kot sistema diferenciranih razmerij, vpeljana v družbene vede l. 1949, z C. Lévi-Straussovo *Elementarno strukturo sorodstva* poslej obsede tudi historiografijo. Prva generacija analovcev, ki je še močno čutila dediščino Durkheima, Lévy-Bruhla in J. Piageta ter mode kolektivne psihologije, je še gojila vizijo o globalni zgodovini; Bloch, Febvre in Braudel so še častili totalizirajočo vlogo zgodovine, a njihov vzor, Marcel Mauss, je v svoji konstrukciji totalnega družbenega dejanja nudil spravo med popolnim, kompletnim in konkretnim. Braudel je z vzvišenim prezirom govoril o sociologiji, a z občudovanjem o etnologiji, zlasti v osebi C. Lévi-Straussa, vendar je eno in drugo počel s stališča Zgodovine, pisane z veliko začetnico in v ednini: »Trebba je dobro razumeti, kaj pomeni nauk analovske šole: pomeni, da so vse družbene vede inkorporirane v zgodovino in postanejo pomožne vede.«⁷

Kljub tej gospodstveni drži je vodilna beseda v Braudellovem besednjaku »recipročno«: zgodovini druge vede ne morejo škoditi, lahko se z njihovimi dognanji bogati in postane še trdnjše mesto »združevanja in sinteze«. Dogaja se sicer določena etnologizacija historičnega diskurza, vendar se le-ta vse bolj pomika v smer zgodovinske antropologije, ki v marsikateri izdaji pomeni le navidezno disciplinarno ime za sicer poskus eklektičnega multidisciplinarnega obravnavanja. Tako poskuša prva generacija misliti ekonomijo s stališča antropologije, druga (zelo) pogojno, je prestavila težišče na družbeno, medtem ko se potem uveljavi zgodovina mentalitet.⁸ Integrativni značaj zgodovine mentalitete sijajno zajame vse, kar »ne totalizirajoče« zgodovino pisje vendarle hoče zajemati, saj je njena podlaga nezavedna raven socialnih praks, kolektivno

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Paris 1958, str. 24—25.

⁷ *Une leçon de l'histoire*, Artaud-Flammarion, Chateau-Vallon 1986, str. 211.

⁸ Duby 1962, Maudron 1962.

mišljenje, avtomatizmi skupine ali dobe. Tako lahko vse postane predmet zgodovinopisja — norišnice, zapori, ženske, čaravnice in olimpijske igre — kar stimulatивно vpliva na druge družbene vede, ki si dovolijo sprostiti fikcijo in imaginacijo.

Da se zdaj in na tem mestu spoprijemamo s temi vprašanji je več razlogov: poleg dejstva, da postaja marsikateri sicer »izprašani«⁹ zgodovinar obvezna teoretska referenca (ne samo vir in gradivo) za vrsto zunajzgodovinskih ved, postajajo tudi cela zgodovinska obdobja njih izrecni proučevalni predmet. Vzemimo primer razsvetljenstva: če G. DUBY pravi, da ima vsaka doba svojo referenco in da se bo to stoletje »izvleklo«, če mu bo ta referenca razsvetljenstvo⁹ in če to povežemo s pesmicjo, da pot v prihodnost pelje skozi poznavanje preteklosti, potem ni vede, ki bi se mogla izogniti raziskovanju razsvetljenstva, ki pač ni ne dogodek in ne samo obdobje in torej ne zgodovinski (v disciplinarnem smislu) objekt, ampak naj bi s pomočjo raziskovalnih rezultatov družbenih in humanističnih ved celo nudilo — razsvetljenstvo — nauke politiki za modrejše ravnanje oz. historično legitimnost zahtevam po takšnem ravnanju. Novo soočanje z vprašanjem razmerja med vedami, katerih predmet je družba, če tvegamo za zdaj takšno poenostavitev, se je seveda (spet enkrat!) začelo z epistemološkim prodorom (zlasti analovskim, foucaultovskim itd.), potem z določenim relativiziranjem »imperializma«, s katerim je občasno ena veda obkladala drugo (enkrat je veljal očitek o imperializmu zgodovini, drugič sociologiji, še pogosteje socialni zgodovini in politični zgodovini), kar je tudi v zvezi z določeno znanstveno, disciplinarno samozavestjo, ki ne prenese več upogibanja pred mitom interdisciplinarnega pristopa. Priznanje in dojetje dejstva, da obče zgodovine ni več, kakor tudi ne obče sociologije in ne obče filozofije, da ni več možnosti za teleološko dojevanje zgodovinskega, prav v ničemer ni okrnilo večnih tez o sovplivih in konvergencah med vedami, in ne še bolj večnih pretenzij po univerzalnosti, kompleksnosti, ali, recimo še to, homogenizaciji, po komparativnem raziskovanju. Zato se soočanje ali določanje razmerja med družbenimi vedami produktivno lahko zastavlja le kot vprašanje, za katero in kakšno npr. zgodovino gre in za katero in kakšno npr. sociologijo.

Kakor je dovolj teoretskih razlogov, ki utemeljujejo razmišljanje o razmerju med zgodovino in sociologijo, pa je tudi nekaj praktičnih, čeprav za teoretsko rabo. Vprašanje možnosti, načina, vrednosti in pomena uporabe sociologije v historiografiji oz. obratno se nam zastavlja pri konkretni raziskovalni nalogi,¹⁰ kjer se sicer neizpodbitno kaže eruditskost zgodovinopisja, toda tudi njegova historiografska konservativnost, in za sociologijo lahko zelo ploden pozitivizem, prav tako pa se razkriva tudi precejšnja enostranost historiografskih dosežkov, saj prevladujejo raziskave gospodarske in politične zgodovine, manjka pa nadvse pojasnjujoče zgodovine mentalitet, vsakdanjega življenja (v foucaultovskem smislu) ali morda kar kulturne zgodovine.

Čeprav lahko rečemo, da našo kulturo v veliki meri obvladuje historicizem, pa se je ta kultura odrekla teleološkimi pojmovanjem zgodovine, ki je s Comtom, Heglom in Marxom vladala v 19. stol. in so z njim ali malo po njem odmrle, ko se je uveljavila misel, ki se odpoveduje slehernemu smislu ali abso-

⁹ G. DUBY, Intervju v *Le Monde*, 24. maj 1981.

¹⁰ Raziskovalna naloga Zgodovina socialne misli na Slovenskem poteka na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU in jo sofinancira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana. Zajema

lutnemu končnemu cilju zgodovine,¹¹ ki človeške dogodke (!) in izkušnje proučuje skozi procesnost njihovega nastajanja,¹² skozi njihov zgodovinski značaj. Ko so humanistični in racionalistični ideali padli v pozabo oziroma bolj v nemilost je vso kulturo prežehl občutek neustavljivega gibanja, katerega agresivna zakonitost je ena sama — razvoj. Uveljavljati se je začel ne historični, ampak historicistični značaj kulture. Avtorji, ki jih Hannah Arendt imenuje »razkrojevalce metafizične tradicije«¹³ — Marx, Kierkegaard, Nietzsche — so zavrnil končnega in najvišjega »reprezentanta«, vendar nikoli niso povsem opustili misli o možni in kolikoršeda dokončni spravi nešteti zgodovinskih protislovij. Vse aporije poheglovskih filozofij so torej, vsemu navkljub, oznanjale ohranjanje nekega teoretskega, nehistoriziranega jedra, določenega teoretskega preostanka, ki ga ni mogoče iztrebiti, vendar pa j neodvisen od zgodovinskih dogajanj. Gre torej za metazgodovinski smisel, ki je zgodovini tuj, zunanji ali je nad njo; v določenem smislu prav ta teoretski preostanek legitimira in celo terja vstop in delo drugih ved v tradicionalno zgodovinske domene; dokazuje pa tudi pravzaprav metafizični značaj teh poskusov ukintve metafizike.¹⁴

Precej nepomembno se zdi, če se strinjamo ali ne okrog vprašanja ali je zgodovina to in ono prevzela, privzela, odvzela drugim vedam — njena znanstveno-strokovna »historična« samozavest ni v ničemer prizadeta in tudi ne njeno avtoritarno mesto med družbenimi vedami. Vendar pa se zdi, da je tako »od zunaj« kot po diskontinuiteti lastnega razvoja historiografija doživela pritisk, ki ga je uporabila kot izziv za samorefleksijo lastne analitične pozicije; skozi ta proces pa je izpostavila določeno mnenje o sebi, ki dopušča celo dvom v resnico zgodovine in sum v objektivnost zgodovino pisja. V postopku samoizpraševanja je v nekaterih inačicah sicer zavrnila uporabnost in potrebnost teoretizacij (npr. G. Duby: »Rekel bi, da se oteparam vsake teoretizacije: se pravi, da sta marksizem in freudizem zame zelo učinkoviti orodji, ki ju uporabljam kot praktik, zakaj delati poskušam v empiričnem, brez lepih teorij.«),¹⁵ vendar je uporabila — in zelo uspešno — npr. »epistemološke mutacije« v diskontinuumu zgodovinske procesnosti (postale so oporna točka in ne več ovira historične analize), ali npr. v statusu dokumenta, ki se je zgodila, ko se je zgodovinar odrekel težnji po rekonstrukciji kontinuitete — globalne, obče, trdne, trajne ali dolgotrajne — v korist »naključnih« razlik, mejnih situacij, prelomnih okoliščin, marginalnosti, banalnosti, vsakdanjosti. Znotraj zgodovine idej (ki jo velik del francoske — in siceršnje — nove zgodovine šteje za zanemarjeno področje zgodovino pisja) je prav foucaultovska epistemološka mutacija proizvedla ne samo drugačne, ampak prav nasprotno učinke glede na učinke, ki jih je imela znotraj »splošne« zgodovine.

več monografskih študij, časovno pa obdobje 19. stoletja. Prav v sklopu raziskovalnih postopkov in rezultatov drugih ved, katerih predmet proučevanja je isti, bomo v prihodnje obravnavali še razmerje sociologije in filozofije ter kulture (zlasti literarne misli), kot pač na Slovenskem dvojno vplivnih: kot oblikovalcev same socialne misli in kot njenih proučevalcev oz. interpretatorjev; posebej pa vpliv marksizma oz. socialističnih idej v določenih obdobjih.

¹¹ »Problem zgodovine ne more biti rešen, ostati mora problem«, Jan Patocka, *Essais herétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris 1981.

¹² Hannah Arendt, *Between Past and Future*; cit. po ital. izdaji *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, str. 47 in passim.

¹³ Prav tam, str. 21 in passim.

¹⁴ Theodor Adorno je pravil, da je treba spremljati metafiziko v njenem padcu, vendar ne pri tem pasti v pozitivistični pragmatizem, ki ni nič manj hegemonističen kot dogmatizem. Obrambna linija pred obema je »protinapad na zmedo, ne da bi obnovili »fronto«. Za zdaj poteka obramba razuma skozi »mikrologije« (Jean-François Lyotard, *Dossier et Document du »Monde«*, novembre 1984).

¹⁵ G. Duby, Intervju za *Le Monde*, 24. maj 1981.

Spet se pokaže, da mora (vsaka) veda učvrstiti svojo samozavest, avtohtonost in avtonomnost, da se sploh lahko tudi problematizira, ne da bi se počutila ogroženo in ne da bi se ji bilo treba po znanstveno pokritje zatekati k inter- in multidiscipliniranosti. Ko P. Veyne opredeljuje zgodovino in sociologijo, pravi tudi: »Posledica nezaobrnjenega razmerja je paradokсна trma, ki so si jo vtepli v glavo sociologi; če kdo od njih hoče proučevati družbo ali kulturo, se bo spontano obrnil k sodobnemu, aktualnemu svetu. Ne samo, da bi se velik del sociologije v resnici moral imenovati sodobna socialna zgodovina, ampak še več, teoretska sociologija vse bolj išče svoje gradivo v sedanosti.«¹⁶ Zato je veliko razlogov, vendar je med pglavitnimi prav začetna teoretska ambicija sociologije: v njenih očeh je vse, kar bi utegnilo biti okuženo z duhom preteklosti, že dokaz historične »ideologije«. Jean-Claude Passeron pa npr. opozarja, da bodo sociologi, ki se prepogosto obračajo k preteklosti, navsezadnje izgubili svojo formalno svojskost, in opazili, da sta zgodovina in sociologija, vsaj danes, epistemološko nerazločljivi.¹⁷ Sicer pa je na sedanost kot zgodovinski problem, opozoril že Lukács v *Zgodovini in razredni zavesti*, tako da vprašanje ni novo, se pa kot posebej aktualno zastavlja ob današnjih sociologijah in zgodovinah vsakdanjega življenja, ki upoštevajo tudi Veynovo razlikovanje med »govoriti resnico« in med »resnico stvari«: ni resnice stvari, mogoče pa je resnico povedati.¹⁸ Kolikor s tem razpira vprašanje o tem, kaj je v zgodovini resnica in kaj fikcija ali o tem, kolikšna je teža in zgodovinsko-prihodnji-učinek povednosti, toliko tudi zaplete verjetje v zgodovino in zgodovinopisje, morda celo v to, da v zgodovini ni racionalnosti, ampak naletimo samo na inventivnost.¹⁹

Morda lahko zveni navedeno samopojasnjevanje tudi kot »opravičilo« zgodovinski bratovščini, ki je stežka pristajala na takšne vnešene teoretizacije, ki so — morda tudi zato — predstavljene kot orodje, morda je v njem čutiti ostanek nelagodja, ki ga je historiografija občutila, ker so t. i. »teoretizacije« pač vselej proizvedle nove in predvsem več dvoumnosti, nečesa ne-empiričnega, kar je nekako med hiperracionalizmom in ne- (ali pod) racionalnostjo — to pa je seveda nujni iztek refleksije, ki je prelomila z očitnostmi, se izmaknila fascinaciji dogodkov, kronologiji in interpretaciji, pozitivizmu, vulgarno rečeno. Se pravi, izzvala in doživela je prestop z ravni dejstev in dogodkov na raven pripovedi, celo fikcije itd., ko je bila, skratka, oropana očitnosti in se je začela bolj samorazumevati kot produkcija smisla in manj kot posredovanje podatkov. Nemara bi lahko v izjavah zlasti prve generacije analovcev, nasploh precej odklonilni do filozofije, odkrivali tudi določen resentment dolžnega spoštovanja in upravičene očaranosti nad sijajnim tradicionalnim eklekticizmom (seveda pozitivno mišljenim; takšen je erudicija), ki je bil še možen in ni priznaval ne potrebe ne upravičenosti teoretizacij.

¹⁶ Paul Veyne, »Zgodovina in sociologija«, v: *Philosophie et histoire*, Centre George Pompidou, Paris 1987, str. 20–21.

¹⁷ *Gl. Histoire et Sociologie*, Editions du CNRS, Paris 1986, str. 195.

¹⁸ Paul Veyne, *Entretiens avec Le monde, Le Monde*, Paris 1981, str. 192.

¹⁹ Prav tam.